مركز دراسات الوحدة العربية

٢٨
أوراق عربية

سِيَرٌ وأعلام (٢)

تحديث الفكر العربي في فلسفة زكي نجيب محمود

الدكتور عبد اللطيف فتح الدين

مركز دراسات الوحدة العربية

سِيَرٌ وأعلام (٢)

تحديث الفكر العربي في فلسفة زكي نجيب محمود

الدكتور عبد اللطيف فتح الدين

تحديث الفكر العربي
في فلسفة
زكي نجيب محمود

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

فتح الدين، عبد اللطيف

تحديث الفكر العربي في فلسفة زكي نجيب محمود/ عبد اللطيف فتح الدين.

٣٢ ص. ـ (أوراق عربية؛ ٢٨. سِيَرٌ وأعلام؛ ١١)

ISBN 978-9953-82-435-2

١. محمود، زكي نجيب. أ. العنوان. ب. السلسلة.

922.97

العنوان بالإنكليزية

Modernization of Arab Thought
in the Philosophy of Zaki Najib Mahmud
By 'Abd al-Latif Fath al-Din

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت، فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

حقوق الطبع والنشر والتوزيع محفوظة للمركز
الطبعة الأولى
بيروت، أيار/ مايو ٢٠١١

المحتويـات

مقدمة ٧

أولاً : المسار الفكري ١٠

ثانياً : الموقف من التراث ١٤

ثالثاً : الموقف من الميتافيزيقا ١٨

رابعاً : الفلسفة والقِيَم ٢١

خامساً : الأفكار المحددة لمشروع تجديد الفكر العربي ٢٥

١ ـ فكرة التقدم ٢٦

٢ ـ فكرتا القومية والحرية ٢٧

٣ ـ فكرة الثورة الثقافية ٢٩

مقدمة

يُعَدُّ من الصعب الإلمام بفكر زكي نجيب محمود في دراسة واحدة، إذ إن فكره يعد ثرياً غاية الثراء، وعميقاً غاية العمق، ويشهد على ذلك عشرات الكتب التي تركها لنا، ومئات الدراسات الجادة التي وضعها بين أيدينا، التي تعالج موضوعات شتى فلسفية وأدبية وفنية واجتماعية. وكم كانت هذه الأعمال نبراساً منيراً لعقول أجيال من القرّاء، ودعوة إلى اكتشاف عوالم جديدة والاقتراب من حدودها ومعالمها وأبعادها ومجالاتها، وذلك عن طريق التأمل والتحليل العميق لقضاياها وما تثير من إشكالات متعددة الأوجه في مجالات فكرية سياسية أدبية وفنية متباينة.

من أجل هذا كله، فإننا سنركز من خلال هذه الدراسة على جانب رئيسي من جوانبه الفكرية، وهو الجانب المتعلق بقضيّة **تحديث الفكر العربي**، وهي مسألة مرتبطة أساساً بمفهوم زكي نجيب محمود الخاص لمفهوم الفكر والعصر، حيث إنه لا مخرج للأمة العربية ولفكرها، من ورطتهما الحضارية تلك إلاّ من خلال «مشروع حضاري جديد» يأخذ بحقائق العصر، ويرتبط بمسيرته الثقافية، والعلمية، والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية المتجدّدة، ذلك أن المشروع العربي الحضاري الجديد لا يتحقق ـ في ما يرى زكي نجيب محمود ـ إلا بمنطق وفكر عربيين جديدين، وبثقافة عربية جديدة تأخذ على عاتقها مهمة التغيير الشامل لكلّ مظهر من مظاهر الحياة العربية، وترسم أمام الإنسان العربي، وفكره، طريقاً واضحاً وجديداً كفيلاً بتغيير هيئته، وسلوكه، وفكرة، ووعيه وصولاً إلى تجديد نظرته إلى ذاته وإلى عصره.

ويأسف زكي نجيب محمود، لأن الإنسان العربي لا يملك اليوم مثل ذلك الفكر، ولهذا فهو محكوم عليه بتقليد الغرب، وعيش حالة استغراب فكري اتجاهه، وبنقل ثقافته من خلال نقله لعلومه وتقنياته. وقد وجد في الفلسفة الوضعية المنطقية ضالته؛ وتتلخص **الفلسفة الوضعية** المنطقية في أنها تقوم أساساً على اعتبار «الخبرة المحسوسة» مصدراً وحيداً للحقيقة، وكل ما عداها من الأفكار أو المفاهيم، كالأخلاق والفن والدين، شبه قضايا لا تعبّر عن وقائع محسوسة، بل عن حالات عاطفية لأصحابها. . .

هكذا فطن زكي نجيب محمود ـ منذ وقت مبكر من بدء نشاطه الفكري ـ إلى أن ما يميز العصر الذي نعيش فيه، هو بروز ثقافة جديدة يحتل فيها الإنسان دور الفاعل الأول والأخير في العالم الذي يمثل بالنسبة إليه مجالاً للتجربة وللعمل، لا مجالاً للتأمل والنظر المجردين اللذين لا صلة لهما بالواقع.

ولأن تلك هي من خصائص ذلك العقد، فإن التجربة والعمل يمثلان، بالتالي، المعيار الوحيد لكلّ حقيقة، فالثقافة إذن هي ثقافة الفعل، حيث إن الفكر، كما يقول جون ديوي، ليس «موضوعاً» بل «دعوة»، و«خطّة» للعمل وللمستقبل، وذلك هو حجر الزاوية في مذهب زكي نجيب محمود الذي لا يخفى على أحد مدى تأثره بالمدرسة الذرائعية (البراغماتية) الأمريكية، فضلاً عن تأثره بالمدرسة النمساوية المنطقية والفلسفة الوجودية والمادية الجدلية.

يقول زكي نجيب محمود في كتابه **قصة عقل**: «إذا أنت أمعنت النظر في الاتجاهات الفلسفية المعاصرة، ويمكن بلورتها في أربعة، وجدت أن جذعها المشترك هو اتخاذ الإنسان في حياته الدنيوية محور اهتمام. وانظر على هذا الضوء إلى تلك الاتجاهات الأربعة: **أحدها**، هو اتجاه الفلسفة التحليلية التي تعنى أكثر ما تعنى بفلسفة العلوم، التي هي

الفلسفة السائدة في بريطانيا، فما دامت تصبّ اهتمامها على التفسير العلمي، فهي بالتالي تقصر ذلك الاهتمام على ما هو ذو صلة بحياة الإنسان هنا على هذه الأرض؛ **وثانيها**، هو اتجاه الفلسفة البراغماتية الذي له السيادة في الولايات المتحدة الأمريكية، وأساسه هو أن الفكرة تعد صحيحة إذا كانت نتائجها نافعة للإنسان، فليس المهم هو أصل الفكرة، من أين جاءت، وكيف جاءت؟ بل المهم هو ماذا عساها أن تثمر للإنسان من نتائج تنفعه في حياته؛ **وثالثهما**، هو اتجاه الفلسفة الوجودية في غرب أوروبا، ومدار تلك الفلسفة حرية الإنسان في القرار الذي يتخذه لنفسه ليكون بعد ذلك مسؤولاً عنه مسؤولية خلقية؛ **ورابعها**، هو اتجاه الفلسفة المادية الجدلية السائدة في شرق أوروبا، ومحورها هو أن الحياة الثقافية كلّها، بما فيها القيم الأخلاقية والجمالية، إنما تولّدت عن الحياة الاقتصادية المادية، فإذا تغيّرت الحياة الاقتصادية، تغيّرت بالتالي دنيا الثقافة. وإذن، ففي مقدورنا أن نشكّل العلاقات الاقتصادية تشكيلاً ينتهي بنا إلى إقامة حياة إنسانية تصون للإنسان حقوقه»[1].

هكذا أوضح وأكّد زكي نجيب محمود، في دعوته التحديثية، أهمية الاستفادة والانفتاح على ثقافات وأفكار الحضارة الغربية، ونجد هذا جلياً في كتبه الفلسفية، أو تلك التي تعالج قضايا أدبية، ومن بينها **الشرق الفنان وتجديد الفكر العربي والمعقول واللامعقول وحياة الفكر في العالم الجديد**، **وبرتراند راسل**، **وديفيد هيوم**، **والمنطق الوضعي**، **ونحو فلسفة علمية**، **ومجتمع جديد أو الكارثة**، **وفي حياتنا العقلية**، **وفي فلسفة النقد**، **وثقافتنا في مواجهة العصر**، إلى غير ذلك من المؤلّفات التي نجد فيها دعوة واضحة تملك الآليات العلمية للتمكن من مواجهة القضايا الراهنة. ومن هنا مسيس الحاجة إلى التشديد على عدم التخارج بين اهتمامات زكي نجيب محمود بالدراسات المنطقية، على النحو الذي

---

(١) زكي نجيب محمود، **قصة عقل** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣)، ص ٧٣ ـ ٧٤.

نجده في المنطق الوضعي والموقف من الميتافيزيقا ونحو فلسفة علمية، واهتماماته بتجديد الفكر العربي، وهذا هو الأمر عينه الذي حدا بنا إلى قراءة لفكر زكي نجيب محمود تجعل من التحديث موضوعاً جوهرياً لمشروعه.

أولاً: المسار الفكري

لا يمكن رسم المسار الفكري لزكي نجيب محمود من دون الوقوف على المشهد الثقافي في مصر، منظوراً إليه بمنظار مواطن مصري عربي، شاءت له فطرته أن يجعل تحصيل العلم وكسب الثقافة شاغلاً له، ثم نشر ذلك العلم فيمن تولى تعليمهم في قاعات الدرس، وكذلك إعداد عدد هائل من المؤلفات المتباينة من حيث المواضيع، تجمع بين ما هو علم أكاديمي اقتضته الحياة الجامعية، وما هو أدب خالص اقتضته طبيعته التي تميل به إلى الإبداع الأدبي والفني، ثم ما هو أقرب إلى أن يقع بين بين، وذلك حين يعرض أفكاراً تمسّ حياة الناس في الصميم، عرضاً لا هو في صرامة البحوث الأكاديمية من جهة، ولا هو في شكل الخيال الأدبي من جهة أخرى.

جاءت دعوة زكي نجيب محمود إلى الأخذ الصارم بالنظريات العلمية التجريبية، مفرّقاً في حياة الإنسان بين مجالين: مجال التفكير العلمي بكلّ تفريعاته، ومجال الحياة الوجدانية بشتى جوانبها، فما يصلح لذلك يصلح لهذا، فلكلٍّ منهما معايير للرفض والقبول، وإذا كان زكي نجيب محمود قد انتصر للعقل ودعا إلى العقلانية، فإن ذلك لا يعني نضوب حياته الوجدانية، بل على العكس من ذلك تماماً، فقد استطاع أن يعيش حياة الوجدان في ذات الوقت الذي عاش فيه حياة العقل، حيث من العبث أن يقتصر حكمنا على أنفسنا وعلى الناس من خلال محور واحد «ضلال ليس بعده ضلال في فهمنا لأنفسنا وفهمنا للناس، أن نلتمس محوراً واحداً ندير حوله أحوال النفس جميعها، فلكلّ نفس محاور عدة

تدور حولها في تصريفها لشؤون حياتها، فلو قلت للناس مثلاً: إني في أعماق نفسي زاهد في زخرف الدنيا، لا أريد مالها ولذائذها، قيل لي: لكنك تجدك ساعياً في كسب المال وادّخاره، وتريد في حياتك، ما استطعت كسبه من أسباب الراحة والترف، وإن قلت للناس: إنني أجعل من ذاتي وخبرتها أساساً أولاً وأخيراً في تقويم الأشخاص والأشياء، قيل لي: إذن ففيمَ دعواكَ التي قلبت بها الأرض وأوجعت بها الدماغ، في وجوب أن يكون معيار التقويم دائماً موضوعياً مستقلاً عن الذات وأهوائها... وها أنا ذا أصيح بملء فمي: نعم، نعم، إنني هذه الجوانب كلها، وقولوا ما شئتم أن تقولوا»[٢].

إن الراصد للتجربة الفكرية لزكي نجيب محمود يلاحظ أننا أمام شخصية واعية بذاتها، استوعبت التجربة الإنسانية، وصاغت لنفسها فلسفة تقوم على الإدراك الدقيق للأبعاد الذاتية في تكوين باطن الإنسان وظاهره، مركّبة من العديد من الأحاسيس والمشاعر المعبّرة عن الحيوية والنشاط والحركة بكل ما فيها من قلق وتردد بين الزهد والاستمتاع، بين العزلة والانخراط في عالم الأصدقاء، بين الذاتية والموضوعية، بين العقل والوجدان.

إن شخصية زكي نجيب محمود تشكّلت بفعل كثير من العوامل الذاتية والموضوعية خلال المعاناة والمكابدة عبر حياة ملؤها النشاط والحركة والانتقال والارتحال من مدينة إلى أخرى، ومن دولة إلى أخرى، ومن إرهاصات النشأة حتى مرحلة النضج والعطاء.

بدأ الرجل أولى كتاباته بمجموعة من الأعمال أهمها **أرض الأحلام**، وإبان عقد الثلاثينيات شُغل بالفكر الغربي، فكان أهم ما يميز كتاباته في تلك الفترة «اليوتوبيات». وبعد سفره إلى إنكلترا، شاهد عدة

---

(٢) زكي نجيب محمود، **قصة نفس**، ط ٤ (بيروت: دار المعارف، ١٩٩٣)، ص ١٠٣.

تغييرات على الصعيد السياسي كتقسيم فلسطين، وإنشاء دولة إسرائيل، والحرب العالمية الثانية بما أحدثته من تحولات حضارية، جعلته يتساءل عن إمكانية البحث لوضع أطر جديدة لحياتنا الثقافية تواجه تحديات العصر. كان زكي نجيب محمود واعياً بالخلل الذي يسود حياتنا نتيجة لنقص الوعي، ورأى أن النهج العقلي هو أنسب السبل لتكوين وعي علمي، فعمل على إرساء منهج الوضعية المنطقية وتطبيقه على الفكر العربي، حيث ألّف في تلك الفترة: **المنطق الوضعي، خرافة الميتافيزيقا، نحو فلسفة علمية**. لقد أسس من خلال هذه المؤلّفات فلسفة تستوعب كلّ النتائج التي تحقّقت على مستوى العلوم الحق، ورأى أن الفلسفة لا يجب أن تورط نفسها في البحث خارج إطار العلوم، ولا تدّعي لنفسها الحقيقة، بل يجب أن تتحول إلى البحث فيما توصّل إليه العلماء من مدركات، ثم تقوم بتحليلها «ولا يجوز للفيلسوف أن يقول جملة واحدة يحاول بها أن يصف الكون أو أيّ جزء منه، وكل مهمته أن يحلل العبارات التي يقولها العلماء في أبحاثهم العلمية والناس في حياتهم اليومية»[٣].

جعل زكي نجيب محمود من **المنهج الوضعي وسيلة فعّالة لتحرير العقول من الخرافات والأحكام الجاهزة**، إذ أضحى من الضروري أن تأخذ فكرة التقدم مدلولاً جديداً، عن طريق إرساء قواعد العلم الحديث، وذلك «لأن العلوم الطبيعية ومناهجها هما اللذان استحدثا مع النهضة الأوروبية، ولأسباب تاريخية وقف العربي حيث كان ولم يقدم على تلك الخطوة الجديدة»[٤].

مع بداية الستينيات عرف المسار الفكري لزكي نجيب محمود تحوّلاً

---

(٣) زكي نجيب محمود، **موقف من الميتافيزيقا**، ط ٤ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣)، المقدمة.

(٤) زكي نجيب محمود، **حصاد السنين**، ط ٣ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥)، ص ١٢.

آخر، حيث اتجه إلى البحث في **قضية الأصالة والمعاصرة**، ورأى أن من أهم مكوّنات الشخصية العربية كونها جمعت بين العقل والوجدان والعلم والثقافة، وأخذ يتناول هذين الجانبين بالتحليل والنقد. وإذا كان زكي نجيب محمود قد رأى أن البعد الوجداني يعدّ مكوّناً رئيسياً من مكوّنات الثقافة داخل الحضارة العربية، فلا يعني ذلك أنه تخلّى عن منهجه العقلاني، فقد ظل المنهج العقلاني ذاته في البحث ـ طوال حياته ـ مع اختلاف الموضوعات، نظراً إلى التغيرات التي طرأت على المناخ الثقافي في ذلك الوقت[٥].

ويلاحظ أن هذه التغيرات قد طرأت، بدورها، نتيجة التحولات السياسية التي واجهتها الأمة العربية. وقد استعمل المنهج العقلاني ـ كأداة للبحث والنقد ـ في الكشف عن أسباب هذه التغيرات وأثرها في البيئة الثقافية للحضارة العربية. وعندما سئل عن الخط الفكري الذي تتسم به كتاباته على اختلافها قال «إنه الإيمان بأن الفرد الإنساني مسؤول عمّا يفعل، وأن هذه المسؤولية لا تعني شيئاً إذا لم يكن العقل وحده هو مدار الحكم في كلّ المسائل التي نطلب فيها التفرقة بين الصواب والخطأ، أمّا الموقف الذي تسوده عاطفة، فلا خطأ فيه ولا صواب، لأن المرجع فيه إلى القلب وما ينبض به»[٦].

يكشف هذا النص عن التوجهات الفكرية عند زكي نجيب محمود، وعن اهتماماته بتحليل مكوّنات الشخصيّة العربية، هذا ما طرحه في مؤلّف **الشرق الفنّان**، وقد رأى أن الشخصية العربية تملك وسيلتين للإدراك هما العقل والوجدان، لكلٍّ منهما موضوعه ومنهجه. إذا كان

---

(٥) مديحة رفعت فارس، **العقل والوجدان في كتابات زكي نجيب محمود** (القاهرة: دار الوفاء، ٢٠٠١)، ص ٣٧٤.

(٦) زكي نجيب محمود، **مجتمع جديد أو الكارثة** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ٢٦ ـ ٢٧.

العلماء يتجهون في أبحاثهم، نحو الرؤية العقلية الاستدلالية أو الاستقرائية، فهناك إدراك قائم على الحدس، وهذا شأن المتصوفة. ولا تكمن التفرقة بين العقل والوجدان، في اختلافهما في المنهج فقط، بل رأى أيضاً أن للعبارة العلمية لغة تختلف بدورها عن لغة الوجدان. يقول في هذا المجال «وبديهي أننا إذ نشترط شروطاً خاصة للعبارة العلمية كي تكون مقبولة على أسس منطقية تجعل لها معنى «قابلاً للتحقق» بحيث يمكن الحكم عليها بالصواب أو بالخطأ، لم نكن نريد أن نطبق تلك الشروط على قصيدة الشعر أو على قصة بناها الخيال؟ فلكلّ صنف من صنوف القول الأخرى ـ التي من صنف التفكير العلمي معياره الخاص به، فللشعر الجيد معياره، ولأيّ جنس غير الشعر معايير تختلف كلّ الاختلاف عن معيار المنطق العقلي الذي نضبط به مناهج القول في دنيا العلوم».

لقد **أثرت البنية الثقافية داخل الحضارة العربية، بما تحمله من مقومات، في فكر زكي نجيب محمود**، فنراه على الرغم من دعوته المستمرة إلى إعمال العقل، إلا أنه في المقابل يرى أصالة هذه الأمة تكمن في روحانيتها بما تشمله من قيم دينية وأخلاقية ومشاعر إنسانية.

هنا أيضاً نقف على مسار التجديد الذي يطبع فكر زكي نجيب محمود في مرحلة الستينيات، حيث نراه يجدد الفكر العربي، ويطرح تصورات لتحديث الثقافة العربية، حيث ينظر إلى التراث من خلال رؤية عقلية تستلهم عناصر القوة فيه ثم تنسجها في ثوب جديد. لقد رفض الرؤى التقليدية التي تنظر إلى التراث على اعتبار كونه من المسلمات التي يجب أن نأخذ بها كما هي، من دون أن تخضع للنقد والتحليل.

ثانياً: الموقف من التراث

يتميز التراث، في تقدير زكي نجيب محمود، بالتنوع في المجالات المعرفية المكوّنة له، بحيث يتضمن أصول الدين، ومذاهب الفقهاء والشعر والنثر الأدبي، والفلسفة والتصوف وعلوم اللغة والعلوم بكل

أنواعها. ثم إن هذا التراث قد وُجِدَ في كتب، والكتب كتبها أصحابها في عصور مضت، فهي على أحسن الفروض إذا كانت صادقة فصدقها بما قد كان واقعاً في زمانها، وهي بعد ذلك إمّا أن يكون صدقها ممتداً ليشمل وقائع حياتنا الحاضرة، وإمّا أن يكون صدقها مرهوناً بما قد اقتصر على زمانها. وليس موقف عصرنا من هذه الفروع الكثيرة متساوياً بالنسبة إليها جميعاً، بل إن فيها ما يظل ماضيه هو حاضره، وقديمه هو جديده، وفيه لذلك ما كان ماضيه هو حاضره وقديمه وجديده، وفيها كذلك ما كان ماضيه فرضاً كلّه أو بعضه عند الإنسان الجديد بعلومه العصرية وبحياته التي تغيّرت ظروفها[٧].

لكن هذا التراث الذي يمثل الماضي له أثره العميق في الحاضر، وهو بمثابة السيطرة التي يفرضها الموتى على الأحياء. ورغم أن هذا الماضي يتمثل في صفحات مرموقة صامتة إلا أن له تأثيره العميق والخطير في الحياة الحاضرة. ويوضح أستاذنا كيف أن فرانسيس بيكون حين أراد أن يعيّن ضروب الوهم التي تضلّل الإنسان عن الفكر الصحيح، جعل أوهام المسرح من تلك الضروب، إذ يشعر النظّار في المسرح، وحين يبدأ الممثلون في تقمّص الشخصيات، أنهم يعيشون في تلك الأحداث، وكأنها أحداث حقيقية، وينسون تماماً أنهم في مسرح، وأن ما شاهدوه ليس هو الحقيقة[٨].

وهكذا الأمر حين يجد الإنسان نفسه حيال فكرة أو عبارة قالها رجل منذ زمن، لكنه ترك وراءه شهرة وسمعة تملأ النفوس بالرهبة، عندئذ يجد من المتعذر عليه النجاة من سحر هذه الرهبة، وأن أيسر

---

(٧) زكي نجيب محمود، **عن الحرية أتحدث**، ط ٣ (القاهرة: درا الشروق، ١٩٨٩)، ص ١١٤.

(٨) زينب عفيفي، **منهج زكي نجيب محمود في نقد اللامعقول من التراث**، ط ٤ (القاهرة: دار المشرق، ١٩٩٣).

السبل هي أن يتقبل كل ما تركه سلفه. وقلّما نجد من الناس من تبلغ به الجرأة أن يتعرض بالنقد لأطلال الماضي، وما ذلك إلا لأن الماضي يستأثر بنفسه، ويجد في الوقوف عنده، والإعجاب به إشباعاً لرغبة رومانسية في نفسه سرعان ما تتحول إلى تقديس له يوهمه بأن ذلك القديم معصوم من الخطأ، وعندئذ يقف هذا الماضي كعقبة تحول دون التقدم نحو ما نريد [٩].

يحذرنا زكي نجيب محمود من خطر القول بأننا يجب أن نُحيي تراث الأسلاف، فما كلّ تراث ينبغي إحياؤه، لأن التراث منطوٍ على أضداد ومتناقضات، وليس إصدار أحكام لتأييد جانب أو معارضة جانب. وعلى الداعين إلى وجوب العودة إلى التراث أن يحددوا أي هذه الأضداد والمتناقضات يريدون؟ أم يريدون أن ندخل في الصورة، كما هي لنتخبط كما تخبطوا بالأمس[١٠]؟ من ثمة يبقى الجانب العقلي وحده من التراث هو الذي يصلح للاستمرار بين ماضٍ وحاضر، وأمّا حالات الوجدان أو ما يدور في فلكها فلا يجوز نقلها من فرد إلى فرد، أو من جيل إلى جيل، إلا إذا كان التعبير عن تلك الحالات قد استطاع به صاحبه أن يتجاوز مرحلة التروية إلى حقيقة الإنسان أينما كان، كما يحدث في حالات الشعر العظيم والفن الراقي الذي يتجاوز الذات إلى الإنسانية في العالم، لا فرق بين تراث عربي أو غير عربي[١١].

لم يكن أستاذنا، إذن، رافضاً للتراث لأنه كان يشعر بأنه يجري في كيانه مجرى الدماء في العروق، ولم يكن عبداً مطيعاً له، ولا سيداً متعالياً عليه، ولم يقف منه موقف المراوغ الذي يقصر نفسه على الفترة

---

(٩) زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي** (القاهرة: مكتبة الأسرة، ٢٠٠٤)، ص ٥١.

(١٠) زكي نجيب محمود، **قصة عقل** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨)، ص ٢١٦.

(١١) زكي نجيب محمود، **المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري**، ط ٣ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨)، ص ٩ ـ ١٠.

التي يدرسها من دون أن يحكم عليها ويقوّمها بموازين عصره، وإنما أصرّ أن يكون حكمه قائماً على معايير عصره هو من حيث انتفاع الناس به أو عدم انتفاعهم.

لا ينبغي، في تقدير زكي نجيب محمود، أن يشكّل التراث الذي ورثناه عائقاً في حياتنا كالحبال التي يقع فيها الصيد، فلا يستطيع لنفسه فكاكاً حتى يمسك به صياده. بل ينبغي أن نجعل منه أول الطريق، نستثمره على النحو الذي نراه نافعاً لنا. ولنأخذ العلم مثلاً، فإذا وجدنا أنه كان يدعو إلى العلم المنصبّ على الجانب اللغوي من الفكر وحسب، وجب علينا أن نتخطاه إلى علم يناسب عصرنا وهو العلم الكوني. ولا شك أن ترجيحه كفّة المعقول في التراث على كفّة اللامعقول فيه لتدل دلالة واضحة على أن أسلافنا قد وزنوا الحياة بميزان العقل، وإن كان هناك جزء تركوه لشطحات الوجدان واللاعقل فهذا أقل كثيراً من هذا الجانب.

يؤكد أستاذنا أن **العقل هو الأساس الفطري** الذي نتميز به دون سائر الكائنات، وعلينا أن نعتمد عليه في التثبت من صدق ما كنّا حفظناه فنجعل منه قواعد نحتكم إليها في التفرقة بين الصواب والخطأ، وفي ذلك يقول «لا أمل لنا في القضاء على هذه النظرة (أي النظرة التي تعود إلى الماضي تحتكم إليه في أمور الحاضر) إلا بحركة قوية نحو التنوير، وما التنوير سوى السير نحو النور، والطريق إلى التنوير هو تربية وتثقيف وإعلام تتآزر كلها على الإعلاء من شأن العقل، كلما أردنا أن نرسم لأنفسنا سبيلاً يحقق لنا الهدف»[١٢].

واضحة هي معالم التحديث عند زكي نجيب محمود، وهي مرتكزة بالأساس على **الأسلوب التحليلي العلمي في نقد اللامعقول في التراث.** لقد أقام منهجه في نقد اللامعقول على نظرة موضوعية معتدلة للذات،

(١٢) المصدر نفسه، ص ٨ ـ ٩.

يقف فيها مع الأسلاف في نظراتهم العقلية وشطحاتهم اللاعقلية، مطبقاً منهجه «التحليل الوضعي»، يلتقط لقطات من حياتهم الثقافية ليرى من أي نوع كانت مشكلاتهم الفكرية، وكيف التمسوا لها الحلول. لم يحاول أن يعيش عصرهم ويتقمص روحهم ليرى بعيونهم ويحس بقلوبهم، لكنه آثر أن يحتفظ بعصره وثقافته، ثم يستمع إليهم وينصت إلى ما يدور عندهم من نقاش، ثم يدلي برأي يقبل به هذا، ويرفض به ذلك[١٣].

ثالثاً: الموقف من الميتافيزيقا

يتلخّص الموقف الفلسفي عند زكي نجيب محمود بالموقف العقلاني الرافض للميتافيزيقا التأملية، بينما هو يقرّ بالميتافيزيقا النقدية، وذلك أن الميتافيزيقا التأملية تستخدم عبارات بحكم طبيعة الموضوع، تشتمل دائماً على حدود لا يكون لها معنى إلا في مجالها، فإذا قلنا عن أنواع الجملة إنها ثلاثة من ناحية كونها صادقة حتماً أو باطلة حتماً أو أنها ممّا يحتمل الصدق والكذب، وجدنا الجملة الميتافيزيقية التأملية بدون معنى[١٤]، ويترتب على هذا الموقف من الميتافيزيقا أن تتحدد مهمة الفلسفة من وجهة نظره: «فالمهمة الأساسية للفلسفة هي أن تتناول أمثال هذه الأفكار التي نستعملها كلّ يوم في الحياة الجارية وفي العلوم، نتناولها بالتحليل الذي يحدد معناها تحديداً دقيقاً، وإنها لمهمة خطيرة، لأن المعرفة الواضحة الدقيقة بأي شيء كائناً ما كان، هي ولا شك خطوة إلى الأمام في سير الإنسان نحو العلم الذي يريد به العلم به، وليست هناك من العلوم الأخرى ما يضطلع بهذه المهمة. . . الفلسفة تحليل للألفاظ والقضايا التي يستخدمها العلماء والتي يقولها الناس في حياتهم اليومية، فليس من

---

(١٣) زكي نجيب محمود: **في فلسفة النقد**، ص ٢٢٠ ـ ٢٢٤، **وفي تحديث الثقافة العربية**، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣)، ص ٢١٠ ـ ٢١٥.

(١٤) محمود، **موقف من الميتافيزيقا**.

شأن الفيلسوف أن يقول للناس خبراً جديداً عن العالم، ليس من مهمته أن يحكم على الأشياء، لأن ذلك يقوم به فريق آخر هم العلماء، كلّ في علمه الذي يختص به، فعالم الطبيعة أولى منه بالتحدث عن قوانين الطبيعة، وعالم النفس أولى منه بالتحدث عن قوانين السلوك، وهكذا. . . ، بل مهمة الفيلسوف هي أن يحلّل ويوضح المعاني، حتى لقد عرّفت سوزان لانجر الفلسفة بأنها «علم المعنى»[١٥]. تلك هي الرؤية المحددة للممارسة الفلسفية لدى نجيب محمود، التي تحددت معالمها بشكل أوضح في مؤلفه «نحو فلسفة علمية»، حيث يقول « ليست الفلسفة العلمية التي ندعو إليها وليدة اليوم، فقد تناوب التفكير الفلسفي، على مدى التاريخ، ضربان من الفلاسفة، يختلفان من حيث الدوافع التي حفزتهم إلى التفلسف؛ فهناك الفلاسفة الذين استهدفوا غايات دينية أو خلقية، مثل أفلاطون وسبينوزا وهيغل، وهناك إلى جانب هؤلاء الفلاسفة كان التفكير العلمي رائدهم، مهما اختلفوا في النتائج التي انتهوا إليها، مثل ليبنتز ولوك وهيوم، وإلى جانب أولئك وهؤلاء فريق ثالث اتخذ طريقاً وسطاً، مثل أرسطو وديكارت وباركلي وكانط. وفي اعتقادي أن الدوافع الأخلاقية والدينية ـ على الرغم مما قد انتجته من نسقات فلسفية تتسم بعظمة الخيال ـ إلا أنها كانت على وجه الجملة عائقاً في سبيل التقدم الفلسفي. . . **مذهبنا هو أن يكون العلم ـ لا الأخلاق والدين ـ مصدر الوحي للفلسفة**، وليس في هذا انتقاص لما يمكن أن توحي به الأخلاق، أو يوحي به الدين من ضروب الفكر، ولكن هذا كلّه شيء آخر»[١٦].

إننا هنا إزاء موقف فلسفي واضح تمام الوضوح، يستوعب حركة

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ١٩.

(١٦) زكي نجيب محمود، **نحو فلسفة علمية**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٠)، ص ٢٩ ـ ٣٠.

العصر، ويساير منطق التجديد والحيوية، ينحاز إلى العلم، وطريق ذلك «المنطق الوضعي» الذي يعبّر عن تلك الرؤية الفلسفية أصدق تعبير، إذ يقول في مقدمة الطبعة الأولى: «أنا مؤمن بالعلم، كافر بهذا اللغو الذي لا يجدي على أصحابه ولا على الناس شيئاً. . . ، ولما كان المذهب الوضعي ـ بصفة عامة ـ والمذهب الوضعي المنطقي الجديد ـ بصفة خاصة ـ هو أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمي كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة في معالمهم، فقد أخذت به أخذ الواثق بصدق دعواه، وطفقت أنظر بمنظاره إلى شتى الدراسات، فأمحو منها ـ لنفسي ـ ما تقتضيني مبادئ المذهب أن أمحوه»[١٧].

لم يبق من الفلسفة، في تقدير صاحبنا، إلا تحليل الأفكار وتحديد المعاني حتى تستطيع أن تجاري العلم ومنهجه وموضوعه. قد يتصور البعض أن في هذه الرؤية تقليصاً لدور الفلسفة، ولكن الأمر بخلاف ذلك؛ إنه تحديد لدور الفلسفة، وفصل موضوع الفلسفة وموضوع العلم، وفي ذات الوقت جعل الفلسفة مقدمة لكلّ علم، بل وأيضاً تُكشَف مصطلحات العلم بتحليل المعاني والأفكار. إن الفيلسوف الذي ينفض يديه من تيارات عصره، لا يفيد أحداً بعصيانه، وتيار العصر هو بغير شك، في تقدير صاحبنا، هو تيار العلوم الطبيعية التجريبية، أو ما يتصل بتلك العلوم من قريب أو من بعيد، وصاحب النظرة التحديثية المعاصرة يجب أن يقرأ الأفكار العظيمة قراءة جديدة يتجاوب معها ليفيد من عظمتها وعمقها واتساع أفقها، من دون أن يتنازل عن وجهة النظر الجديدة ومنطقها وأسسها. علينا إذن أن نجمع بين الماضي والحاضر والمستقبل في ثلاثية لا تنفصل.

---

(١٧) زكي نجيب محمود، **المنطق الوضعي: الجزء الأول**، ط ٦ (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨١)، ص ٣.

رابعاً: الفلسفة والقِيَم

يبرز لنا زكي نجيب محمود في كتابه «موقف من الميتافيزيقا» موقفه من القيم، حيث **يقول بنسبية الخير والجمال**. يبعد المؤلّف في هذا الكتاب كلّ العبارات الميتافيزيقية وما يندرج تحتها من علوم فلسفية، باعتبارها خالية من المعنى لكونها تبحث في أشياء لا تقع تحت الحس، لا فعلاً ولا إمكاناً، ومنها الخير والجمال؛ يقول: «ونحن نسلك العبارات التي تتحدث عن الخير والجمال في زمرة الميتافيزيقا بالمعنى الذي حددناه لها، وبالتالي فإننا نرى العبارات التي تتحدث عن هاتين القيمتين في الأشياء ـ قيمة الخير وقيمة الجمال ـ خالية من المعنى ولا تصلح أن تكون علماً ولا جزءاً من العلم»[١٨].

يرفض زكي نجيب محمود النظرة الموضوعية في القيم التي تعرف لها، بوجود مستقل عن الإنسان، ويدافع عن وجهة النظر التي تجعل قيمة الشيء مجرد شعور ذاتي عند الإنسان نحو الشيء وليست هي كائنة فيه. يعطي لنا مثلاً على ذلك بقوله «إن الجمال في وصفي لوردة أنها جميلة هو شيء أضيف لها من عندي، وصف لشعوري إزاءها لا وصف لها هي. وهو موقف أقرب إلى موقف سانتيانا في كتابه «الإحساس بالجمال»، وبيري «في النظرية العامة للقيم»[١٩]، ويستنتج منه زكي نجيب محمود، على عكس أصحاب الواقعية النقدية والواقعية الجديدة، أن العبارة التي تحتوي على «قيمة جمال، هي عبارة تتحدث عمّا ليس يُحَسّ، إنها عبارة ميتافيزيقية». ويتابع زكي نجيب محمود فيتجنشتين في موقفه هذا، فهو يرفض موضوعية القيم، حيث يذهب إلى إقناعنا بأن

---

(١٨) زكي نجيب محمود، **قيم من التراث** (القاهرة: مكتبة الأسرة، ١٩٩٩)، ص ١١.

(١٩) أحمد عبد الحليم عطية: **القيم في الواقعية الجديدة** (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٨)، و«زكي نجيب محمود والقيم بين الوضعية والمدرسة الانفعالية،» **أوراق فلسفية** ([د. ت.]).

القيم جزء من ذاتيتنا، وأن العالم الخارج عنا لا خير فيه ولا جمال وإنما هو عالم من أشياء ينقلنا من الميتافيزيقا إلى العلم عن طريق اللغة، موجّهاً مجهوده إلى إثبات أن العبارة التي تتحدث عن «قيمة» شيء ما هي إلا عبارة فارغة من المعنى. لا يرفض زكي نجيب محمود القيم جملةً وتفصيلاً، كما قد يفهم من حديثه، بل هو يعني فقط بكيفية إدراكها ومدى خضوعها للمعرفة العلمية، لذا فهو يميز حديث الإنسان من رغباته الخاصة ووصفه لميول الناس، وإن كانت الأولى فهي عبارة فارغة من المعنى، لأنه لا سبيل إلى تحقيقها، وإن كانت الثانية فهي عبارة مقبولة عنده، إذ يمكن الرجوع إلى ملاحظة ميول الناس كي يتحقق من صدق القائل. إن هذه التفرقة ضرورية عند الرجل لتعلم متى يجوز الكلام على القيم ومتى لا يجوز.

يُنكر صاحبنا أن تكون القيم موضوعاً للدراسة العلمية، لأنها مما لا يمكن التحقّق منه، فالجملة الأخلاقية أو الجمالية ليست بذات معنى، ولذلك فهي لا تصلح أن تكون جزءاً من علم، لأن الشرط الأساسي الذي يجب أن يتوفر في أية قضية علمية، هو إمكانية التحقق من صدقها: «فالعبارة الأخلاقية ـ وكذلك العبارة الجمالية ـ ليست بذات معنى، وإنما توهمنا أنها جملة مفيدة لأن تركيبها النحوي يشبه تركيب الجمل المفيدة»[٢٠]. يتساءل زكي نجيب محمود عمّا تدل عليه كلمة «خير» أو كلمة «جميل» أو غيرهما من الكلمات الدالة على «قيم»، حين ترد في عبارات الحديث بين متكلم وآخر. إنها كما يُخبرنا تدل على حالة نفسية عند المتكلم نفسه، إنها تدل على أن للمتكلم انفعالاً بالحبّ أو الكراهية نحو شيء بعينه. إذا نظر الرائي إلى شيء، وقال عنه «هذا خير» أو «هذا جميل» كان بقوله هذا مشيراً إلى حالته الداخلية إزاء هذا الشيء، من دون أن يدل على شيء خارج نفسه. إنه، حسب تعبير زكي

(٢٠) المصدر نفسه.

نجيب محمود، «ينفعل انفعالاً معيّناً، ويضع انفعاله هذا في كلمة يقولها مثل كلمة «خير» أو كلمة «جميل»، وبالطبع لا سبيل إلى مناقشة المنفعل في انفعاله، إن عبارات القيم لا تصف شيئاً ولا تقرّر شيئاً، إنما هي تعبير عن انفعال المتكلم».

يلخص صاحبنا موقفه في أن العالم لا خير فيه ولا جمال، بمعنى أنه ليس بين أشيائه شيء اسمه خير وشيء اسمه جمال. . **فالشيء يكون خيراً أو شراً جميلاً أو قبيحاً حسب ما تراه أنت فيه، والمحيط الاجتماعي والمصلحة الذاتية هما اللذان يحددان لك ما تراه في الشيء من خير أو جمال وغير ذلك**. يتناول زكي نجيب محمود هذا الموقف في كتاب «نحو فلسفة علمية»، حيث يعرض لموضوع الكلمات الوجدانية بعد عرضه لثلاثة ضروب من الكلمات، وهي: اسم العلم، والاسم الكلي، والكلمة المنطقية، وليس فيها ما هو رمز كامل يدل على وجود مسماه وجوداً فعلياً في دنيا الأشياء إلا اسم العلم. ثم يتحدث عن الكلمات التي تدل على قيمة خلقية أو جمالية حيث يقول « الكلمات التي تدل على أن في المتكلم انفعالاً من نوع معين، لكنها لا تشير إلى كائن حي خارجي. إن كلمة جميل وما يدور مدارها من كلمات لا تشير إلى شيء قائم في عالم الأشياء الخارجية، بل تشير إلى حالة نفسية يحسها قائلها. . . إنه مهما تعددت الآراء في تحديد معنى الجمال فهي جميعاً على اتفاق بأن جزءاً من المعنى ـ على الأقل ـ هو التأثير الداخلي الخاص الذي يتعرض له من يشهد شيئاً جميلاً، لكن اختلاف الآراء يظهر بعد ذلك في تحديد الجانب الخارجي الإدراكي من معنى الجمال»[٢١]. ينتهي صاحبنا إلى تأكيد أن الألفاظ الدالة على قيمة جمالية أو قيمة خلقية ليست من قبيل الأسماء التي تسمى شيئاً بذاته في عالم الأشياء كأسماء الأعلام، وليست هي من قبيل الأسماء الكلية التي تدل الواحدة منها

---

(٢١) محمود، **نحو فلسفة علمية**، ص ١٠٩.

على مجموعة وصفية قد تتحقق عناصرها في شيء بذاته من أشياء العالم الخارجي، وليست من قبيل الكلمات المنطقية، بل هي نوع رابع وفريد، إذ هي لا تشير إلى أيّ مدلول خارج الإنسان الذي يسوقها في كلامه ليخرج منها انفعال أحسّ به، وربما أراد أن يثير انفعالاً شبيهاً به عند سامعه[٢٢].

يستخلص الأستاذ مراد وهبة من تحليل زكي نجيب محمود اللغوي نتيجة مفادها أن القيم «تعبير ذاتي صرف لا شأن له بالعالم الخارجي». مغزى ذلك أنه إذا اختلف اثنان في حكم تقييم، «فلا سبيل إلى الرجوع إلى مقياس خارجي لنفصل به، أيّهما مصيب، وأيّهما مخطئ؟ ويرجع دافع زكي نجيب في تبنّي هذا الموقف إلى دافع اجتماعي، ليقرّر أن الأخلاق مرتبطة بالطرائق التي يسلك بها هذا المجتمع أو ذلك في الحياة، ولما كانت الأخلاق تقع خارج نطاق العلم فلا ينطبق عليها مبدأ عدم التناقض، ومن ثم تصبح جميع الأخلاقيات مشروعة، ولهذا ليس ثمة داع إلى تغييرها، والنتيجة المحتومة بعد ذلك أنه ليس ثمة لالتزام الفرد بقضية اجتماعية»[٢٣]. مهما تعددت الانتقادات وتباينت، فإن زكي نجيب محمود لا يغيّر من موقفه، بل إنه يوسّع من فهمه للقيم، ويفصل في بيان هذا الموقف الذي جاء عرضاً «في خرافة الميتافيزيقا» و«نحو فلسفة علمية». إن وجهة نظر أستاذنا هي ضرورة اجتماع العلم المشترك والقيم الخاصة الموروثة في مركب واحد، منه تتكون الشخصية العربية الجديدة، فهو يقول بثنائية العلم والقيم، ويعترف للأخيرة بنوع من الذاتية، وإذا تساءلنا عن كنه هذه الذاتية فنحن نتحدث عن الإرادة أو حرية الإرادة، وهذا محور فكرة الحرية.

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١١٣.

(٢٣) مراد وهبة، **مقالات فلسفية وسياسية** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، [د. ت.])، ص ١٢.

خامساً: الأفكار المحددة لمشروع تجديد الفكر العربي

إن كانت حياة الأمم والشعوب تقاس بقدر ما تملك من القدرة على التجاوز والعبور إلى آفاق جديدة متخطية حدود العصر، متطلعة إلى ميلاد عصر جديد، فـ «ليس العصر من العصور عدداً من السنين، يكبر حيناً ليمتدّ بضعة قرون، ويصغر حيناً، ليكون قرناً واحداً أو بعض قرن، وإنما العصر المعيّن هو «فكرة» أساسية تسود الحياة، وتصبح محوراً تدور حوله مسالك الناس ومناشطهم، حتى إذا ما تطورت تلك المسالك والمناشط، بحيث لم تعد «فكرة» العصر تكفيها ينبوعاً، لتنبثق هذه المبادئ والقواعد ومواصفات الحياة العملية، أخذت «فكرة» جديدة في الظهور والانتشار والرسوخ، حتى تصبح بدورها محوراً تدور حوله رحى الحياة، وعندئذ ينظر الناس فإذا هم في عصر جديد؟»، ومن ثمة، فإن مهمة المفكر توليد الأفكار وتنشيط العقول وترسيم خطوات المنهج الدقيق حتى يصنع لعصره جسراً يعبر به القديم المألوف السائد إلى المعاصر الجديد الثائر على المألوف السائد.

إن السؤال الذي راود مفكّرنا طوال أمد ليس بقريب، هو الذي يسأل عن طريق للفكر العربي المعاصر، يضمن له أن يكون عربياً حقاً ومعاصراً حقاً، وهو سؤال كان بمثابة الاستجابة المعلنة لأنواع من التحديات والمخاطر اقتضت منه أن يغوص في تراث العرب الأقدمين، وأن يعيش عصره بعلومه وآدابه وفنونه وطرائق عيشه، ملتمساً طريقاً يجمع بين ثنائية الماضي والحاضر أو الأنا والآخر في مركب واحد، فلكي تكون لنا حياة عربية أصيلة ومعاصرة وجب البحث عن طرائق السلوك التي يمكن نقلها عن الأسلاف العرب بحيث لا تتعارض مع طرائق السلوك التي استلزمها العلم المعاصر والمشكلات المعاصرة.

يلخص زكي نجيب محمود فكرته في تجديد الفكر العربي بأنها أن نواصل النظر إلى الأمور بنفس المنظار الذي نظر به الأقدمون شريطة أن

أقصر هذا المنظار على الجانب العقلي وحده، أنا المشاعر والوجدان فهي بحكم طبيعتها مقتصرة على أصحابها، لا نستعير أوهام السابقين، كما عاشوها، بل أن تكون لنا أوهامنا المناسبة لعصرنا ولظروفنا[٢٤].

كيف يمكن تحقيق هذه الثنائية التي ينبغي أن تقوم عليها ثقافتنا العربية على اختلاف في استمرارية جانبها العقلي ونسبية جانبها الوجداني، وكيف يمكن تطبيقها في حاضرنا المعاصر؟

يقدم زكي نجيب محمود جواباً عن هذا السؤال، في كتابه «ثقافتنا في مواجهة العصر»، بإعطائه مجموعة من الحلول الإجرائية، وهي عبارة عن مجموعة من الأفكار، يمكن اعتمادها كخريطة طريق لمعالجة هذا الإشكال، نجملها في النقاط الثلاث التالية:

١ ـ فكرة التقدم

يُعتبر التقدم من أهم العناصر المكوّنة للثقافة المعاصرة، فهو سمة من السمات الجوهرية لهذا العصر، ولا بد لإحداثه من إزالة كل ما نتوهمه عن الماضي من عصمة وكمال وقداسة للمبادئ، وأن نستبدل بالمبادئ أهدافاً تعبّر عن رؤية جماعية مشتركة. . . كما أن التغير سمة عصرية في مقابل الثبات الذي ميز الثقافات القديمة بسكونية جعلت الثابت أساس الدوام. والفرق بين الثقافتين كان في فكرة كلٍّ منهما عن حقيقة الزمن؛ فالقدماء يجعلونه كالخط الهندسي، والجدد يرونه مخروطاً يتسع كلّما استطال، وأنه مدفوع متحرك من ذاته. تفككك، إذن، البناء الفكري القديم، مفسحاً المجال لبناء آخر جديد، فبعد أن كانت فكرة الجوهر بمعناها الفلسفي محوراً للتفكير، أصبحنا ندرك الأشياء على أنها مجموعة أحداث، وانتقلت أهمية الكيانات المعيّنة إلى العلاقات التي تربط مجموعة من الأجزاء. يضيف زكي نجيب محمود عنصراً جديداً إلى فكرة التقدم،

---

(٢٤) محمود، **المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري**، ص ٤٤٤ ـ ٤٤٥.

ويتعلق الأمر بالمقارنة بين فكرة الذرّة قديماً وحديثاً، فقديماً كانت جوهراً، وهي الآن تاريخ، وبين هاتين الفكرتين يكمن الفرق العميق بين فكر قديم وآخر جديد، حيث صارت حقيقة الشيء سلسلة من الأحداث المتصلة التي وقعت ومجموعة العلاقات الرابطة لتلك الأحداث. يتفق علماء العصر على أن فهم الشيء ليس في جوهر مزعوم له وإنما في تسلسل الأحداث التي تصنع تاريخه، مضافاً إليها الطريقة الفريدة المميزة التي ارتبطت بها تلك الأحداث من أطر وأنماط وبناء. إنه منطق يلتمس حقائق الأشياء في طريقة بنائها لا في جوهر أنواعها. ويلتمس حقائقها في العلاقات الرابطة بين أجزائها أكثر ما يلتمسه في الأجزاء أنفسها، والخطأ يقع في التفكير حين نخلط بين ما هو فرد وما هو إنسان[٢٥].

٢ ـ فكرتا القومية والحرية

يعتبر زكي نجيب محمود أن **فكرة الأمة** أهم ما يميز الثقافة المعاصرة، حيث تكتسب أبعاداً جديدة تلازمت مع فكرة الحرية السياسية التي تنقذنا من كلّ أنواع التسلط الغربي، **بضم الصفوف تحت راية القومية**... لكن القومية ليست تجمعاً تحقق له اللغة الواحدة والعنصر والتاريخ والعادات والمطمح السياسي، بل لا بد أن يكون للعرب حق جماعة، حق شعب، حق أمة. وتفرع عن القومية بمعناها السياسي فرعان: لغة عربية فصيحة أو عامية؟ ولغة عربية بحروف لاتينية؟ ولا بد أن نحافظ على اللغة العربية بخصائصها من الفصحى وحروفها، لأنها أداة التواصل، بل هي صالحة لنقل كل العلوم في حركة ترجمة جديدة كتلك التي كانت أيام بيت الحكمة، ومن الهراء الدعوى بغير ذلك[٢٦].

---

(٢٥) زكي نجيب محمود، **ثقافتنا في مواجهة العصر** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨)، ص ١١٢ ـ ١٢٦، ومختار أحمد عبد الصالحين، **في تجديد الفكر العربي عند زكي نجيب محمود: نظرية وتطبيقها** (القاهرة: دار الوفاء، ٢٠٠١)، ص ٧٢١ ـ ٧٤٢.

(٢٦) المصدر نفسه.

أمّا **الفكرة** التالية **المتعلقة بالحرية**، فيرى أستاذنا أنها لا تتحقق بمجرد التحرر من القيد، ودليل ذلك أن مطالبتنا بالحرية كانت مقصورة على التحرر من قيود تكبلنا في هذا الميدان أو ذاك، كالتحرر من الاحتلال البريطاني، وتحرر المرأة من طغيان الرجال، وتحرر العامل الزراعي من استبداد مالك الأرض، وتحرر العامل الصناعي من تحكّم صاحب رأس المال، وهكذا، فالمطالبة هنا بالحرية تكاد تنحصر في تحطيم القيود والأغلال، وهو أمر واجب ومطلوب. لكن الأغلال كلّها إذا فكّت، والقيود جميعها إذا تحطمت، يبقى بعد ذلك أهم جانب من جوانب الحرية وهو الجانب الإيجابي الذي يتصل بقدرة الإنسان على أداء عمل ما، ولا قدرة في أي ميدان إلا لمن عرف حقيقة ذلك الميدان وما يتعلق به. ولذلك قبل الدعوة إلى قيم الحرية والعدالة وما إليهما مما نطالب به من حقوق الإنسان، لا بدّ أولاً أن نعدّ نفوس الناس إعداداً يهيّئهم لكيفية ممارسة أن يكونوا أحراراً ومنصفين. فما جدوى أن نبدأ بالدعوة إلى الحرية والعدالة إذا لم تكن نفوسنا قد تهيأت حقاً لأن تجعل من الحرية والعدالة دستوراً لحياتنا الحالية كما نحياها. إن التحرر من الأغلال والقيود، لا يستطيع وحده أن يذهب بالمتحرر منها شوطاً بعيداً، لأنه في حقيقته لا يزيد على فتح باب السجن لينطلق السجين حراً بالمعنى السلبي للحرية، أي أنه لم يعد مقيّد الخطى، ولكن ماذا بعد ذلك، ما ذا يصنع ليحيا؟ هنا تبدأ الحرية بالمعنى الإيجابي الذي لا بد فيه من قدرة الإنسان على أداء عمل ما، ولا قدرة في أيّ ميدان إلاّ لمن عرف حقيقة ذلك الميدان وما يتعلق به، فالحرية إذن قوة وقدرة وإنجاز وليست مقصورة على مجرد فك القيود، فالإنسان حرٌّ بمقدار ما قد أصبح في قدرته أن يصنعه. ويؤرخ زكي نجيب لقصة الإنسان مع الحرية فيقول: إن الحرية القادرة هذه لم تكن دائماً من حق الإنسان، كلّ الإنسان، بل بدأت أول أمرها مجتمعة في قبضة رجل واحد، هو الذي يحكم سائر الأفراد من جماعته، ثم يأذن لمن أراده هؤلاء بقدر من الحرية يحدده كما شاء، ثم اتسعت الدائرة مع مر الزمن فأصبح

الأحرار فئة بعينها من الشعب دون سواها. فانقسم المجتمع بذلك ـ كل المجتمعات القديمة ـ إلى أحرار وعبيد، ثم اتسعت الدائرة مرة أخرى مع الزمن، حتى أصبحت الحرية ـ من الوجهة النظرية ـ حقاً للأفراد جميعاً كائنة ما كانت مكانتهم في المجتمع وأنسابهم أو أجناسهم وألوانهم أو نوع العمل الذي يؤدونه. إن هذا قد أصبح حقاً شاملاً لا يستثنى منه فرد من الناس. لكن ذلك من الوجهة النظرية وحدها، أما من الوجهة العملية فليس في وسع الأرض جميعاً أن تجعل فرداً من الناس حراً بالنسبة إلى عالم يجهل ما فيه. إن حرية الإنسان تكون في شيء يعرفه وبمقدار ما يعرف عنه، وإلا فماذا ينفع إذا ما تركوني وحدي في مكان القيادة من الطائرة وهي تسبح في الفضاء . . . ، ماذا ينفع عندئذ أن أصيح بملء فمي قائلاً: إنني إنسان حرّ. إذ أين تكون حريتي وأنا أمام أجهزة أجهل عنها كل شيء، وأظل أجهلها إلى أن تصطدم الطائرة فيما لا بد أن يكون قضاءنا المحتوم؟ الإنسان الحر يعرف ما هو حر فيه، ولا حرية لجاهل.

يذهب زكي نجيب محمود إلى أبعد من ذلك ويعتبر أن الحرية إبداع وتجديد، بحيث يعتبر أن **حرية الإنسان تقاس بمقدار ما أبدع**، أعني بمقدار ما أضافه من جديد، لأن ما يصنعه الإنسان لنفسه بنفسه يحقق له هويته ووجوده، «فأنا أبدع، إذن أنا حرّ». فالإبداع والحرية وجهان لعملة واحدة.

٣ ـ فكرة الثورة الثقافية

يعتبر زكي نجيب محمود، أن **مفهوم الثقافة متغير بتغير العصور التي نشأ فيها**؛ ففي العصور اليونانية القديمة لم تكن لديهم كلمة خاصة تعني «الثقافة» لأنه لم تكن هناك مجموعات فكرية قائمة بذاتها تستحق أن تستقل وحدها بلفظة تسميها، فكانت الثقافة حينئذ كاللغة تدور بين الناس في معاملاتهم اليومية من دون أن يشعروا بوجود خاص لها. ثم ظهر هذا المصطلح لأول مرة عند الرومان عندما أخذوا حضارة اليونان

وثقافتهم، وكانت الثقافة حينئذ كالسلعة يستوردها القوم ويصدّرونها. وتمثلت ثقافة الرومان في هذا العصر في العمارة والآداب والقانون، حَملوها صفاتهم، وطبّقوها على البلاد التي استعمروها. ثم تغير هذا المفهوم مرة أخرى مع العصور الوسطى التي يطلق عليها عصر الإيمان، وصارت طريقة للحياة ووجهة نظر، وأساساً للعمل والسلوك تظهر في كافة مظاهر الحياة. وتغير المفهوم بعد ذلك مع عصر النهضة، ثم مرة جديدة مع الثورة الصناعية. ومع ظهور الحركات الاستعمارية بذل الاستعمار جهده لطبع الشعوب التي سيطر عليها بطابعه الثقافي، وظل هذا الأمر سائداً حتى نهاية الحرب العالمية الثانية. ومع تحرر البلاد المستعمَرة، أخذت أيضاً تتحرر من ثقافة الاستعمار، وتُوجد لنفسها ثقافة خاصة، فأصبحت الثقافة تعبيراً عن هوية الشعوب وتفرّدها.

يعطي زكي محمود تحليلاً لمفهوم الثقافة بالمعنى الواسع، إذ يعتبر الثقافة طريقة عيش عند مجموعة معيّنة من الناس بكل جوانبها، من مأكل وملبس ومسكن وعلاقات، وبذلك المعنى الواسع للثقافة فهي صفة لحقيقة اجتماعية كائنة، أما المعنى الضيق لهذا المفهوم فهو الذي يقصر المجال على الجانب التقييمي في صوره المختلفة، سواء أجاءت عن طريق الإبداع الفني والأدبي أم جاءت عن طريق الفكر النظري، علماً كان أو فلسفة أو حكمة، أو مسائل عقدية ينظر إليها من وجهات نظر مختلفة، **فالثقافة هي طريقة للعيش في شتى نواحي الحياة، وهي أيضاً مجموعة من القيم التي توجّه الإنسان وتسيّره وتقدّم له المعايير التي يوازن بها بين الأشياء والمواقف.** ولمّا كانت الفلسفة، في تقدير زكي نجيب محمود، هي أداة لتغيير الواقع نحو ما هو أفضل، كان **دور الثقافة أيضاً هو تغيير الواقع بتغيير أفكاره**، وكان على المثقف أن يقوم بهذا الدور الذي يغيّر به وجه الحياة إلى ما هو أفضل. فهناك إذن نمطان من المثقفين، مثقف تكفيه ثقافته زينة يتحلّى بها، وآخر يتّخذ من ثقافته وسيلة لتغيير الحياة نحو ما هو أفضل، ويطلق على هذا النمط الثاني من

المثقفين مصطلح المثقف الثوري، وأسماهم حيناً، أبطال التقدم البشري. يقول زكي نجيب محمود: «أنظر إلى أبطال التقدم البشري على مدى التاريخ فمن هم؟ إنهم رجال يمثّلون عصرهم، وكان كلٌ منهم هو عصره، فعرف أين يقع النقص فدعته العظمة الكامنة في جِبلّته أن يتبنّى قضية الإصلاح»[٢٧]. الإصلاح إذن رهين بفئة يسمّيها زكي نجيب محمود بالمثقف الثوري، باعتبار أن صفة «الثورية» حين تضاف إلى «المثقف» إنما يراد بها أن تقتصر على من يدفع الحياة الإنسانية إلى الأمام، فهناك فرق بين المثقف الذي ينعم بثقافته ثم لا يغيّر من مجرى الحياة شيئاً، والمثقف الذي لا ينعم بثقافته إلا إذا استخدمها أداة لتغيير الحياة من حوله، وفي هذه الحالة الثانية يكون المثقف مثقفاً وثائراً معاً، وهذه الطائفة الأخيرة هي الكفيلة بإحداث تغيير في المجتمع نحو الأفضل.

وظل زكي نجيب محمود متمسكاً بهذا التمايز بين مثقف يتحلّى بثقافته، وآخر يتّخذ منها وسيلة للتغيير حتى آخر كتاباته، وهو **حصاد السنين**، الذي ذكر فيه هذا التمايز قائلاً: «الفرق بين من آمن بفكرة فآلى على نفسه أن ينشرها في الناس ليعمّ نعيمها، ومن آمن بفكرة فقصرها على نفسه لينعم بها. . فعلى عواتق الرجل من الصنف الأول يقع عبء تغيير الحياة وتطويرها نحو الأكمل، أمّا الصنف الثاني، فيحيون حياتهم ويموتون كما يظهر الظل ويختفي، وهكذا يكون الفرق بين مثقف يتحلّى بثقافته فيكفيه ذلك، ومثقف مثالي لا يستقر له بدن حتى ينشر بين أبناء مجتمعه ما قد رآه صالحاً ومصلحاً»[٢٨].

كان في إمكان هؤلاء الثوار أن يقنع كلّ واحد منهم بما حصل

---

(٢٧) زكي نجيب محمود، **بذور وجذور** (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٠)، مقالة «راوية أرويها»، ص ٢٧٦، ومنى أحمد أبو زيد، **التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٨)، ص ٩٠.

(٢٨) محمود، **حصاد السنين**، «مقالة رؤية موحدة،» ص ٣٨٢.

عليه، ويرضى ويغمض لينام ويستريح، ولكن أحداً منهم لم يجد في القناعة عزة، وراح يطرد عن نفسه وعن أمته هذا الذل القانع، طامعاً له ولها فيما هو أعز وأكرم.

ولنا أن نضيف إلى نموذج المثقف الثوري، الآنف الذكر، ما سبق أن أسماه «ثورة في اللغة»، في الفصل السابع من «تجديد الفكر العربي» التي رآها ـ الثورة الفكرية ـ ضرورة أن نبدأ من اللغة ومراجعة طرائق استخدامها، إذ عملية التفكير مستحيلة بغير اللغة، وأن نتغيا فيها الانتقال من حضارة تتحقق باللفظ وتهتم بالجرس إلى حضارة الأداء والعمل، من معرفة قوامها الكلام إلى معرفة قوامها الآلة والتصنيع. وضرورة أن تحدث نقلة من اللفظ إلى معناه من الشكل إلى المضمون لتكون أداة تواصل وتوصيل[٢٩]. إن الارتباط وثيق جداً بين اللغة والتجديد في فكرنا العربي عند زكي نجيب محمود، فاللغة هي الفكر، وتغيير الفكر مرهون باللغة. واللغة هي أساس التواصل الحضاري، وهي الرابط الذي يجعل من أفراد الشعب الواحد المتفرقين هنا وهناك بفعل عوامل الزمان والمكان شعباً واحداً. واللغة بما فيها من خصائص تجعلها وسيلة تخاطب وتعبير، وأداة وصل وربط بين ماضٍ وحاضرٍ، هي أيضا أملنا المرتقب في فكر جديد، فلا تجديد في فكرنا العربي ما لم يقترن بتغيير وتجديد في منطق لغتنا وفلسفتها، خاصة أن منطق اللغة يعكس بوضوح حركتنا ونشاطاتنا. ومن ثمة ينتهي صاحبنا إلى أن **التجديد في اللغة يؤدي إلى ثورة في تجديد أنماط التفكير باعتبار أن اللغة هي الفكر ذاته.**

---

(٢٩) محمود، **تجديد الفكر العربي**، ص ٢٠٥ ـ ٢٥٧.